Erotik und Sexualität in den Gesetzen der Torah

Nicht nur ein Störfaktor, sondern auch ein Menschenrecht

Rainer Albertz

Nachdem ich im Alter aus dem Münsterland wieder nach Heidelberg umgezogen bin, habe ich Manfred Oeming, den ich mit diesem Beitrag als versierten Theologen und Archäologen ehren möchte, als einen ausgesprochen liebenswürdigen und großzügigen Freund kennengelernt. Ich hätte ihm gerne mit einem Beitrag über die großzügige Liebe Gottes gedankt, der seine Freiheit, die er gegenüber Mose in seinem berühmten Statement »Ich werde sein, der ich sein werde« (Ex 3,14) betont, dazu verwendet, dass er gegenüber Israel, als dieses ihm untreu geworden und zum Goldenen Kalb abgefallen ist, mit den Worten »Ich bin gnädig, wem ich gnädig bin und erbarme mich dessen, wessen ich mich erbarme« (33,19) Gnade vor Recht ergehen lässt und es nicht vernichtet, wie er eigentlich nach seinem eigenen Gesetz hätte tun müssen (22,19).[1] Von dieser großzügigen Freiheit der Liebe Gottes leben auch wir Christen. Die Herausgeber dieser Festschrift, die mir ebenfalls wert sind, wollten allerdings, dass ich mich mit den Aspekten der menschlichen Liebe in den Gesetzen der Torah beschäftige. Das ist für mich ein eher ungewohntes Terrain; und ich bitte alle, auch Manfred Oeming, die darauf intensiver gearbeitet haben als ich, schon jetzt um Nachsicht. Die zuvor erwähnte großzügige Liebe Gottes ist aber auch bei allen Sexual- und Ehegesetzen der Torah,[2] die in seinem Namen erlassen wurden und die in unseren Ohren zuweilen schroff und unbarmherzig klingen, im Hintergrund immer mitzuhören.

---

[1] Der enge sachliche Zusammenhang, der zwischen diesen beiden Selbstaussagen Gottes in *idem-per-idem*-Formulierung nicht nur auf theologischer sondern auch auf literarischer Ebene besteht, ist mir leider erst bei der Ausarbeitung des zweiten Bandes meines Exoduskommentars aufgegangen, vgl. Rainer ALBERTZ: Exodus, Band I: Ex 1–18, ZB.AT 2.1, Zürich 2012, 84–87, und Rainer ALBERTZ: Exodus, Band II: Ex 19–40, ZB.AT 2.2, Zürich 2015, 298–300. Ich weise hier beide Passagen der relativ späten Hexateuchredaktion (HexR) zu.

[2] Berücksichtigt werden im Folgenden: Ex 20,14; 21,2–6.7–11; 22,15–16; Lev 18,6–23; 19,20–22.29; 20,7–21; 21,7–8.9.13–15; Num 5,11–31; Dtn 5,18; 20,7; 21,10–14.15–17; 22,13–21.22.23–24.25–27.28–29; 24,1–4.5; 25,5–10.

1. BEGRIFFE FÜR EROTIK UND SEXUALITÄT IN DEN GESETZEN DER TORAH

Da es Gesetzgeber generell vor allem mit den Taten und weniger mit den Gefühlen von Menschen zu tun haben, spielt auch die Erotik in den Gesetzen der Torah kaum eine Rolle. Im ausdrücklichen Sinne ist es nur ein einziges Mal der Fall (Dtn 21,11), wo davon gesprochen wird, dass ein Israelit nach einem erfolgreichen Feldzug unter den Kriegsgefangenen eine Frau von schöner Gestalt (יפת־תאר *ypt-tʾr*) sieht und sich von ihr so angezogen fühlt, dass er sich an sie hängt (חשק *ḥšq*), d.h. sich in sie verliebt (vgl. Gen 34,8). Der Eros stellt eine spontane Macht dar, die selbst wildfremde Menschen zusammenbringt, ob es einem passt oder nicht; deswegen müssen selbst die Gesetzgeber ihn manchmal berücksichtigen. Von der Liebe im weiteren Sinn (אהב *ʾhb*) ist in den Gesetzen nur die Rede, wo ein Schuldsklave seinen Herrn, seine Frau und Kinder so gern hat, dass er auf seine Freilassung verzichtet (Ex 21,5), oder wo ein Mann in polygamer Ehe seine eine Frau mehr liebt als seine andere (Dtn 21,15–16). Eher haben die Gesetzgeber damit zu tun, wenn das Gefallen an der Frau erstorben ist (לא חפץ *lʾ ḥpṣ*, 21,14; 25,7.8; vgl. Ex 21,8) oder gar in Abneigung oder Hass umschlägt (שׂנא *śnʾ*, Dtn 21,15–17; 22,13.16; 24,3), was meist zur Scheidung führt. Das Gefühl der Eifersucht, das sich bei dem Verdacht fremder sexueller Beziehungen der Frau beim Ehemann einstellt (קנא *qnʾ*), ist so stark, dass es bei den priesterlichen Gesetzgebern sogar auf einen »Geist der Eifersucht« zurückgeführt wird (רוח־קנאה *rwḥ-qnʾh*, Num 5,14[2×].30). So sind es weniger die anziehenden als die abstoßenden Emotionen zwischen Mann und Frau, die in den Gesetzen zur Sprache kommen.

Weitaus häufiger als von Erotik ist in den Gesetzen von dem Akt der sexuellen Vereinigung die Rede. Meist wird er mit dem Euphemismus »liegen bei« (שׁכב עם *škb ʿm*)[3] oder »liegen mit« (שׁכב את *škb ʾt*)[4] einer Frau ausgedrückt, von dem auch die nominalen Ausdrücke מִשְׁכָּב *miškāv* (Lev 18,22; 20,13), שִׁכְבָה *šikhbâ* (19,20; Num 5,13) und שְׁכֹבֶת *šəkhovæt* (Lev 18,20.23; 20,15; Num 5,20) für »Beischlaf«, zum Teil mit dem Attribut זרע *zrʿ* »Samen(erguss)« ergänzt, in den priesterlichen Gesetzen abgeleitet sind. Der unerlaubte sexuelle Verkehr mit weiblichen Verwandten wird dort meist mit dem ebenfalls euphemistischen Ausdruck גלה ערות *glh ʿrwt* pi. »die Blöße von jemandem aufdecken« bezeichnet.[5] Seltener wird der in der Erzählliteratur geläufige Ausdruck בוא אל *bwʾ ʾl* »eingehen in« die Frau für den Koitus verwendet (Dtn 21,13; 22,13). In allen diesen Wendungen wird sexuelle Vereinigung vom Manne aus gedacht. Er ist es, von dem sie ausgeht; die Frau ist nur empfangender Partner oder Opfer. Unter den Ausdrücken für illegitimen Sexualverkehr gilt dies auch für den Ehebruch. Das Verb נאף *nʾp* »ehebrechen« bezeichnet speziell den Einbruch des Mannes in eine fremde Ehe (Ex 20,14; Dtn 5,18; Lev 20,10[4×]). Doch ist für die

---

[3] Ex 22,15; Dtn 22,22(2×).23.25(2×).28.29; vgl. Ex 22,18; Lev 15,33.
[4] Lev 19,20; 20,12.13.18.20; Num 5,13.19; vgl. Lev 15,18.24.
[5] Lev 18,6.7.8.9.10.11.12.13.14.15(2×).16.17(2×).18.19; 20,11.17.18.19.20.21.

Gesetzgeber immerhin im Blick, dass die Frau durch illegitimen und in besonderen Fällen auch legitimen Sexualverkehr psychisch-physische Gewalt und soziale Erniedrigung erfahren kann, wofür sie entschädigt werden muss. Dies wird mit dem Verb ענה *ʿnh* pi. »Gewalt antun, vergewaltigen« ausgedrückt (Dtn 21,14; 22,24.29), das keineswegs, wie zuweilen gemeint,[6] den normalen Geschlechtsverkehr bezeichnet. Sexuelle Seitensprünge der Ehefrau werden mit dem komplizierten Ausdruck שׂטה תחת איש *śṭh tḥt ʾyš* »auf Abwege anstelle ihres Mannes geraten« ausgedrückt (Num 5,19.20.29) und als Treulosigkeit gegenüber ihrem Ehemann gewertet (מעל מָעַל בְּ *mʿl maʿal bə*, 5,12.27). Nur bei der gesellschaftlich geächteten Promiskuität bzw. gewerbliche Hurerei steht die weibliche Aktivität im Vordergrund (זנה *znh*, Lev 19,29; 21,9; Dtn 21,21). Für die sexuellen Kontakte von Frauen mit Tieren wird das spezielle Verb רבע *rbʿ* verwendet (Lev 18,23; 20,16), das sonst das Begatten von Tieren bezeichnet (19,19). Ausgespart wird in den Gesetzen dagegen völlig das Verb שׁגל *šgl* »beschlafen«, das offenbar einen so obszönen Klang hatte, dass es überall, wo es sonst im hebräischen Text vorkommt, abgeändert wurde.[7] So wird in den Gesetzen fast die ganze Bandbreite aller nur möglicher Spiel- und Abarten der Sexualität berücksichtigt.

2. Sexualität als Störfaktor für die sozialen Beziehungen der Gesellschaft

Eros und Sexualität bilden zwar ein starkes Bindemittel in der Gesellschaft, weil sie Männer und Frauen über die Familiengrenzen hinweg miteinander vereinen, die wiederum neue Familien gründen, aus denen eine neue Generation von Männer und Frauen hervorgeht, dennoch tauchen sie in den Gesetzen der Torah vornehmlich als Störfaktoren auf, welche die bestehenden sozialen Beziehungen der Gesellschaft bedrohen oder sogar ernsthaft gefährden. Die Ambivalenz von Eros und Sexualität wird schon in der Schöpfungserzählung Gen 2 bedacht, wenn hier einerseits die Anziehungskraft zwischen den Geschlechtern auf einen Schöpfergott zurückgeführt wird, der dem Menschen eine ideal zu ihm passende Partnerin schuf (V. 22-23), jedoch andererseits dieser Kraft für die Zukunft eine derart eruptive Wirkung zugeschrieben wird, dass »ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlässt und an seiner Frau klebt« (V. 24).[8] Das geht nun gegen alle Konvention der patriarchalischen israelitischen Gesellschaft, in der die junge Frau ihre Familie zu verlassen hat, um ihrem Mann in dessen

[6] So etwa Moshe WEINFELD: Deuteronomy and Deuteronomic School, Oxford 1972, 286; Eckart OTTO: Deuteronomium 12-34. Erster Teilband: 12,1-23,15, HThK.AT, Freiburg/Basel/Wien, 2016, 1618, in der Übersetzung von Dtn 21,14; anders allerdings in der Auslegung, a.a.O., 1650.

[7] Vgl. Dtn 28,30; Jes 13,16; Jer 3,2; Sach 14,2.

[8] Mit dem Zusammenhang von Schöpfungstheologie und Sexualität befassen sich auch FISCHER, Zur sexuellen Aktivität erschaffen; SCHMID, Das Patriarchat als Strafe (beide in diesem Band) [die Hrsg.].

Familie zu folgen.[9] Die Gesetzgeber sehen sich darum vornehmlich vor die Aufgabe gestellt, diese nie völlig kontrollierbare eruptive Kraft von Eros und Sexualität in einigermaßen geordnete Bahnen zu lenken, damit die sozialen Strukturen der Gesellschaft nicht beschädigt werden.

Ein Gesetz, dass noch am ehesten das erotischen Liebesspiel berücksichtigt, ist zugleich das älteste und steht vereinzelt im Bundesbuch aus der 2. Hälfte des 8. Jhs. v.Chr.:

Ex 22,15 Und wenn ein Mann eine Jungfrau, die (noch) nicht verlobt ist, verführt und Beischlaf mit ihr hält, muss er sie sich zum vollen Brautpreis zur Frau nehmen.

16 Falls sich aber ihr Vater entschieden weigert, sie ihm zu geben, soll er Silber abwiegen entsprechend dem Brautpreis für Jungfrauen.

Ein Mann hat eine junge Frau,[10] die noch keinem anderen Mann durch einen Ehevertrag versprochen worden ist und die somit noch - vor sexuellen Kontakten weitgehend geschützt - im Hause ihre Vaters lebt, verführt (פתה *pth*), d.h. ihr schöne Augen gemacht und sie so sehr mit Komplimenten und kleinen Liebesbezeugungen und Zärtlichkeiten überhäuft, dass sie sich zur sexuellen Vereinigung bereit gefunden hat. Die Gesetzgeber bestimmen, dass der Liebhaber seine Geliebte nach einem solchen Akt nun nicht etwa im Stich lassen darf, sondern heiraten muss und zwar zum vollen Brautpreis, den er hätte zahlen müssen, wenn er zuvor um die Hand der jungen Frau bei deren Vater angehalten hätte. Der Mann wird mit der Verantwortung behaftet, die seinem erotischen Werben innewohnt; die Frau wird vor dem sexuellen Missbrauch geschützt. Doch eigentlich geht es den Gesetzgebern weniger um die jungen Frau, nach deren Zustimmung zur Ehe gar nicht gefragt wird, als um die Besitzrechte des Vaters, warum das Gesetz auch unter die Eigentumsdelikte des Bundesbuches eingereiht steht (Ex 21,37-22,16).[11] Er droht durch das erfolgreiche Liebesspiel des Mannes um die Zahlung des Brautpreises für seine Tochter betrogen zu werden. Ihm wird darum von den Gesetzgebern ausdrücklich die Entscheidung überlassen, ob er seine Tochter an den jungen Mann verheiraten will oder nicht lieber auf eine ihm günstiger erscheinende Gelegenheit wartet. Aber auch für den Fall, dass der Vater sein Veto einlegt, muss der Liebhaber den vollen Brautpreis für Jungfrauen zahlen. Denn aufgrund ihrer sexuellen Affäre würde jener für seine Tochter bei einer späteren Eheschließung wahrscheinlich nur noch ein geringeren oder gar keinen Brautpreis mehr erzielen. In keinem Fall soll der Vater durch den erotischen Vorfall nach Willen der Gesetzgeber in seinen Eigentumsrechten beschnitten werden.

---

[9] Es ist darum erstaunlich, dass Gen 2,24 heute von Juden und Christen als Begründung der Ehe verstanden wird; vom Text her ist eher das rechtlich ungebundene Liebesleben im Blick, das im Hohen Lied besungen wird.

[10] Zur Problematik der »Jungfräulichkeit« vgl. auch GRUNERT/KLOB, Virgo intacta (in diesem Band) [die Hrsg.].

[11] Vgl. ALBERTZ, Exodus II (wie Anm. 1), 83-84.

Diente schon der Brauch der Zahlung eines Brautpreises in patriarchalischen Gesellschaften der Stärkung der Kontrolle des Vaters über die Sexualität seiner Töchter,[12] weil sich deren Erziehung zu einer vorehelichen Keuschheit für ihn in barer Münze auszahlte, so wollen auch die Gesetzgeber des Bundesbuches den vorehelichen Sexualverkehr dadurch begrenzen, dass sie diesen so weit wie möglich in die Rechtsform der Ehe überführen, ihn aber in jedem Fall mit der Zahlung des höchstmöglichen Brautpreises belegen, egal ob die Ehe zustande kommt oder nicht.

Etwa ein Jahrhundert später gehen die Gesetzgeber des Deuteronomiums auf diesem Weg noch einen Schritt in dieselbe Richtung voran. Sie dekretieren in einem vergleichbaren Fall:

Dtn 22,28 Wenn ein Mann eine junge Frau, eine Jungfrau, trifft, die (noch) nicht verlobt ist, und er sie ergreift und Beischlaf mit ihr hält, und sie ertappt werden,

29 dann soll der Mann, der mit ihr Beischlaf gehalten hat, dem Vater der jungen Frau 50 (Schekel) Silber zahlen, und sie soll seine Frau werden, dafür dass er ihr Gewalt angetan hat. Er darf sie sein Leben lang nicht verstoßen.

Die Exegeten sind sich uneinig, ob es sich bei diesem Text nur um eine Variante von Ex 22,15-16 oder um einen anderen Fall handelt.[13] Eindeutig geht es in ihm härter zu. Der Mann verführt die junge Frau nicht bloß mit schönen Worten wie

---

[12] So mit Recht Tikva FRYMER-KENSKI, Virginity in the Bible, in: Victor H. MATTHEWS/Bernhard M. LEVINSON/DIES. (Hrsg.), Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, JSOT.S 262, Sheffield 1998, 79-96; hier 84-85; aufgenommen von Aaron KOLLER, Sex or Power? The Crime of the Bride in Deuteronomy 22*, in: ZAR 16, 2010, 279- 296, 287-288.

[13] Zwei verschiedene, ja, sogar komplementäre Fälle von Verführung und Vergewaltigung sehen z.B. Cynthia EDENBURG, Ideology and Social Context of the Deuteronomic Women's Sex Laws (Deuteronomy 22:13-19), in: JBL 128, 2009, 43-60, 55-57; Adele BERLIN, Sex and the Single Girl in Deuteronomy 22, in: Nili SACHER FOX u.a. (Hrsg.), Mishneh Todah. Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment. FS J.H. TIGAY, Winona Lake, IN 2009, 95-112; hier 104-105, ähnlich auch ALBERTZ, Exodus II (wie Anm. 1), 100-101. Als Varianten ein- und desselben Falls beurteilen z.B. WEINFELD, Deuteronomy (wie Anm. 6), 286-287; Carolyn PRESSLER: The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws, BZAW 216, Berlin/New York 1993, 36-37; Robert S. KAWASHIMA, Could a Woman Say »No« in Biblical Israel? On the Genealogy of Legal Status in Biblical Law and Literature, in: Association for Jewish Studies Review 35.1 (2011), 1-22, 17-18, die Texte. OTTO, Deuteronomium III/1 (wie Anm. 6), 1724, sieht die Unterschiede zwischen Merkmalen der Verführung und Vergewaltigung, aber weniger klar differenziert als etwa im Mittelassyrischen Gesetz § 55 und 56. Robert J.V. HIEBERT, Deuteronomy 22:28-29 and Its Premishnaic Interpretation, in: CBQ, 1994, 203-220, hat gezeigt, dass zwar die Mischna (Ketubot 3,4) klar zwischen beidem unterscheidet, aber schon in der frühjüdischen Tradition Ex 22,15-16 und Dtn 22,28-29 miteinander kombiniert werden konnten, so in der Tempelrolle ($11QT^b$ 66,8-11), von Josephus (Ant. 4.252) und Philo (Spec. 3.65-71).

in Ex 22,15, sondern ergreift (תפש *tpš*) sie,[14] als er auf sie trifft, drängt sie also auch unter Einsatz von körperlicher Gewalt zum Sexualverkehr. Auf Gewaltanwendung könnte auch die Strafbegründung in Dtn 22,29 hindeuten, dass der Mann die junge Frau heiraten muss und sich nie von ihr scheiden lassen darf, »dafür dass er ihr Gewalt angetan hat«. Das verwendete Verb ענה *ʿnh* pi. kann durchaus die Vergewaltigung einer Frau bezeichnen (Gen 34,2; 2Sam 13,12.14 u.ö.), doch könnte hier auch oder sogar eher die soziale Degradierung der jungen Frau gemeint sein, die dadurch zustande kommt, dass sie in der Öffentlichkeit im vorehelichen Beischlaf mit einem Mann ertappt wurde. Nach Willen der deuteronomischen Gesetzgeber soll somit ein Mann, eine unverheiratete und noch keinem anderen Mann versprochene Frau unter Einsatz von körperlicher Gewalt in der Öffentlichkeit zum Sexualverkehr nötigt, deutlich schärfer als in Ex 22,15-16 bestraft werden: Er muss erstens an den Vater unverhandelbar die feste Summe von 50 Schekel Silber zahlen, d.h. den vollen Brautpreis inklusive einer Entschädigung, Und er muss die sexuell Genötigte in jedem Fall heiraten und verliert ihr gegenüber lebenslänglich das Scheidungsrecht. Der voreheliche Sexualverkehr wird damit für die Männer deutlich risikoreicher.

Gegenüber Ex 22,16 fällt auf, dass ein Entscheidungsrecht des Vaters, ob er seine Tochter dem draufgängerischen Liebhaber zur Frau geben will, nicht mehr erwähnt wird. J.G. Tigay ergänzt ein solches im Gefolge der jüdischen Tradition mit der Begründung: »It is inconceivable that he [e.g. the father] would be forced to give his daughter to her rapist«.[15] Hier liegt in der Tat - zumindest nach unseren Maßstäben - eine schwer verständliche Härte des dtn. Gesetzes vor. Wenn dies so gemeint ist, wie es dasteht, wofür einiges spricht,[16] schließt es jeden Spielraum aus, den der Vater, der ja auch um das Wohl seiner Tochter besorgt ist, zu ihren Gunsten in die eine oder andere Richtung entscheiden könnte. E. Otto möchte im Ausschluss des Interventionsrechts des Vaters »a fundamental improvement of the status of women« sehen,[17] doch auch bei Aussicht auf eine lebenslange Versorgung bleibt für die Frau die Perspektive, ihren Vergewaltiger heiraten zu müssen, eine Zumutung. Offensichtlich nehmen die Gesetzgeber diese Härte bewusst in Kauf, um deutlich zu machen, dass selbst im Fall, dass eine unverheiratete Frau mit Gewalt zum Sexualverkehr genötigt wurde, diese so schnell wie möglich in eine unkündbare Ehe mit ihrem Sexualpartner gebracht werden muss, ohne dass noch jemand dagegen

---

[14] Beim Verb תפש *tpš*, das in Bezug auf Personen »ergreifen, gefangen nehmen« bedeutet, ist immer ein Stück körperlicher Zwang im Spiel, vgl. Gen 39,12, 1Kön 13,4; 2Kön 10,14; Jer 37,13-14.

[15] Jeffry H. Tigay: דברים, Deuteronomy, JPS 5, Philadelphia/Jerusalem 1996, 208.

[16] Etwa dass das Deuteronomium auch sonst die elterlichen Rechte über ihre Kinder beschneidet, vgl. Dtn 21,18-21.

[17] Siehe Eckart Otto, False Weights in the Scales of Biblical Justice? Different Views of Women from Patriarchal Hierarchy to Religious Equality in the Book of Deuteronomy, in: Victor H. Matthews/Bernhard M. Levinson/Tikva Frymer-Kenski (Hrsg.), Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, JSOT.S 262, Sheffield 1998, 128-146, 133.

Einspruch erheben kann. A. Berlin trifft meiner Meinung nach das Anliegen der deuteronomischen Gesetzgeber genau, wenn sie formuliert: »Because this case of premarital sex is a social offense, not a moral one, the law seeks to ›anul‹ it, or neutralize it, as it were, to normalize the woman's situation by quickly marrying her off to the man with whom she had sex«.[18]

Die soziale Bedrohung, welche vom voreheliche Sex nach Sicht der deuteronomischen Gesetzgeber ausgeht, wird deutlich an dem ersten Rechtsfall (Dtn 22,13-21), mit dem sie ihre kleine Komposition von Sexualgesetzen in 22,13-23,1 einleiten.[19] In einer ausführlichen Musterprozessordnung 22,13-19 stellen sie dar, dass der Vorfall, dass ein frischgebackener Ehemann, wohl vom ersten Sexualverkehr mit seiner Frischvermählten enttäuscht, den Vorwurf fehlender Jungfräulichkeit gegen sie erhebt, in einem öffentlichen Verfahren vor den Ältesten der Stadt gerichtlich geklärt werden muss. Ein solcher Verdacht darf nicht mehr zwischen den beteiligten Familien verhandelt und irgendwie vertuscht werden, sodass möglicherweise die Gerüchteküche weiter schwelt. An einer Klarstellung besteht ein öffentliches Interesse.

Man hat den Eindruck, dass die Gesetzgeber die jung Verheiratete und ihre Familie so gut wie möglich vor der sie alle kompromittierenden Anklage des Ehemanns schützen wollen. Es wird den Eltern leicht gemacht, irgendein Beweisstück für die Jungfräulichkeit ihrer Tochter herbeizuschaffen. Denn normalerweise wird das Bettzeug der Hochzeitsnacht beim Ehemann und dessen Familie verwahrt.[20] Gefälscht oder nicht,[21] es geht den Gesetzgebern nur um eine öffentliche Demonstration eines Beweisstückes durch den Vater der Frau, das zugleich der ganzen Stadtgesellschaft beweist, dass sich die Eltern vor ihrer aller Augen voll und ganz mit ihrer in Verruf gebrachten Tochter solidarisieren. Je nach gesellschaftlichem Ansehen der Familie der Frau wird dies seinen

---

[18] Siehe BERLIN, Sex (wie Anm. 11), 106.

[19] OTTO, Deuteronomium III/1 (wie Anm. 6), 1713-1714, hat überzeugend gezeigt, dass die breite Fallschilderung Dtn 22,13-19 über die knappe ergänzte Strafbestimmung in V. 20-21 in die Abfolge von Sexualgesetze V. 22-29 einbezogen wurde.

[20] Darauf macht mit Recht FRYMER-KENSKI, Virginity (wie Anm. 10), 95, aufmerksam. Doch die Lösung für diese Schwierigkeit, die Jonathan P. BURNSIDE, The Signs of Sin. Seriousness of Offence in Biblical Law, JSOT.S 364, Sheffield 2003, 143-147, im Anschluss an Gordon J. WENHAM, *Bᵉtûlāh* ›A Girl of Marriageable Age‹, in VT 22, 1972, 326-348, 330-336, anbietet, dass sich der Prozess nicht um einen Nachweis der Jungfräulichkeit, sondern der Schwangerschaft der Frau zur Zeit der Eheschließung dreht, bei dem die Eltern ein Kleidungsstück der Tochter mit Menstruationsblut vorweisen, hat den semantischen Befund gegen sich, dass בתולה *btwlh* zumindest in Rechtstexten oft eindeutig die Bedeutung »Jungfrau« hat, vgl. Clemens LOCHER, Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studie zu Deuteronomium 22,13-21, OBO 70, Fribourg/Göttingen 1986, 176-192. Zu den eindeutigen Stellen gehört nach Matitiahu TSEVAT, ThWAT I, 875, auch Dtn 21,19.

[21] FRYMER-KENSKI, Virginity (wie Anm. 10), 93, übertreibt vielleicht die Leichtigkeit, mit der unter den damaligen diagnostischen Mitteln eine Fälschung hergestellt werden konnte. Aber möglicherweise wollten die Gesetzgeber den vorzeigbaren Gegenbeweis so leicht wie möglich machen.

Eindruck nicht verfehlt haben. Jedenfalls wird als Regelfall in der Musterprozessordnung angenommen, dass der Ehemann der falschen Anklage überführt wird. Er wird durch Schläge öffentlich gedemütigt, muss noch einmal das Doppelte des Brautpreises plus Strafgebühren an den Brautvater zahlen, muss die Ehe mit der nunmehr öffentlich rehabilitierten Ehefrau fortführen und verliert ihr gegenüber das Scheidungsrecht (Dtn 22,18-19). All diese Strafen treffen ihn, »weil er eine Jungfrau Israels in schlechten Ruf gebracht hat« (V. 19). Die Keuschheit der jungen Frauen ist für die deuteronomischen Gesetzgeber nicht mehr nur ein familiärer Wert, der sich in der Höhe des Brautpreises materialisiert, sondern ein nationaler Wert, den es öffentlich zu verteidigen gilt. Bei derart drastischen Strafen sollte sich jeder Ehemann dreimal überlegen, ob er eine ihm unlieb gewordene Braut öffentlich der Unkeuschheit bezichtigen sollte, um sie nicht nur loszuwerden, sondern auch noch seinen Brautpreis zurückzubekommen. Ein solches Vorgehen, das die soziale Ordnung einer Stadt erschüttert, könnte leicht doppelt und dreifach auf ihn zurückfallen.

An die ausführliche Prozessordnung haben die Gesetzgeber noch eine knappe Strafregelung angehängt für den Fall, dass sich die Anklage des Ehemanns als wahr erweist (Dtn 22,20-21), um das Ganze in die folgende Sexualgesetzgebung einzuordnen. Das Problem ist, dass sie in diesem Fall auf alle Angaben zur Beweisführung und Näherbestimmung der Straftat verzichten, so dass wir auf Vermutungen angewiesen sind. Es mag sein, dass im Prozess Zeugen aufgetreten sind, welche die Anklage des Ehemannes stützten, möglich ist aber auch, dass die Eltern der Braut über den verheimlichten vorehelichen Sexualverkehr ihrer Tochter so sehr verärgert waren, dass sie nicht mehr öffentlich für sie einstehen wollten. Immerhin hatte jene auch sie in Verruf gebracht. E. Otto meint, die drastische Strafe einer öffentlichen Steinigung der Frau deute darauf hin, dass die Gesetzgeber den Fall im Sinne von V. 23-24 als Ehebruch der »inchoativ verheirateten Ehefrau«[22] verstanden wissen wollten. Dann hätte der außereheliche Sexualverkehr der Braut in der Zeit stattgefunden haben müssen, als sie schon durch Ehevertrag an ihren künftigen Ehemann gebunden war, aber noch im elterlichen Haus lebte. Das ist ein mögliches Verständnis; sein Problem liegt nur darin, dass in V. 20-21 der Zeitpunkt des Sexualverkehrs nicht spezifiziert wird, und ein solcher vor der »Verlobung« nach V. 28-29 nicht mit dem Tode bestraft worden wäre.[23] Warum sehen die deuteronomischen Gesetzgeber für die Frau, deren Sexualverkehr vor oder nach der Verlobung erst kurz nach der Heirat aufgedeckt wird, eine derart drastische Strafe wie die öffentliche Steinigung am Haus ihrer Eltern vor? In V. 21 begründen sie

[22] So OTTO, Deuteronomium III/1 (wie Anm. 6), 1713.

[23] Alexander ROFÉ, Family and Sex Laws in Deuteronomy and the Book of the Covenant, in: Ders., Deuteronomy. Issues and Interpretation, Edinburgh/New York 2002, 169-192, 178-179, hatte aus der Tatsache, »that Deut 22.20-21 is in conflict with the other biblical sex laws«, gefolgert, die Verse müssten von einem späteren Redaktor stammen, der von den scharfen Idolatrie-Gesetzen (Dtn 13,2-19; 17,2-7) beeinflusst sei. Doch haben diese sich inzwischen teilweise als ein Kern der dtn. Gesetzgebung herausgestellt.

diese damit, dass die Frau eine Schandtat (נבלה *nblh*) in Israel begangen hat, indem sie im Haus ihres Vaters Hurerei (זנה *znh*) getrieben habe. Letzteres ist kaum im wörtlichen Sinne zu verstehen,[24] da sich ein solches sexuelles Treiben, gewerblich ausgeübt oder nicht, wohl kaum verheimlichen ließe. Vielmehr wird mit diesem Ausdruck auf drastische Weise der schwere Vertrauensbruch beschrieben, den die junge Frau gegenüber ihren Eltern, die den Ehevertrag aufsetzten, und gegenüber ihrem Ehemann, der sie im guten Glauben zur Frau nahm, begangen hat. In der Prophetie Hoseas war schon im 8. Jh. v.Chr. das Wort זנה *znh* »huren« zur beherrschenden Metapher für den Vertrauensbruch und die Untreue Israels gegenüber seinem Gott JHWH geworden,[25] hatte dieser Prophet doch das Verhältnis der beiden als exklusives Liebesverhältnis vorgestellt, in der Gott den Ehemann und Israel seine Ehefrau verkörpert.[26] Mir scheint, dass nun hier bei den Deuteronomikern, die auch sonst viel von Hosea gelernt haben, die religiösen Metapher wiederum auf ihre Einschätzung des Sexualverhaltens abfärbt.[27] Ein Sexualverhalten der jungen Frau, das die Exklusivität, die jeder erotischen Beziehung innewohnt, schlichtweg leugnet und nichts dabei findet, den künftigen Ehepartner an der Nase herumzuführen und damit tief zu kränken, ist für die deuteronomischen Gesetzgeber »eine Schandtat in Israel«,[28] eine Untat von nationalem Ausmaß, die an den Grundwerten der Gesellschaft rüttelt, und darum nicht akzeptiert werden kann. Das sich darin manifestierende Böse soll darum aus ihrer Mitte ausgerottet werden. Und dabei sollen wohl mit der Lokalisierung der Steinigung am väterlichen Haus auch die Eltern mit bestraft werden, die bei der Erziehung ihrer Tochter so schmählich versagt hatten.

Wenn man bedenkt, welche hohe Bedeutung die deuteronomischen Gesetzgeber der Unbescholtenheit und Vertrauenswürdigkeit der Frauen bei ihrer Eheschließung beimessen, wird auch verständlich, warum sie so sehr daran interessiert sind, jeden vorehelichen Sexualverkehr, der öffentlich aufgedeckt wurde, selbst dann, wenn er mit einer Nötigung der Frau einher gegangen war, sofort in die Rechtsform der Ehe zu überführen (Dtn 22,28-29). Sie wollten damit möglichst verhindern, dass es überhaupt zu solchen unschönen und die Öffentlichkeit erregenden Prozessen kommt, wie sie in der Musterordnung von V. 13-21 geschildert werden. Dass den deuteronomischen Gesetzgebern besonders am Herzen lag, insbesondere Vertrauensbrüche zwischen jungen Leuten zu verhindern, machen auch die übrigen Sexualgesetze der Komposition deutlich. Während sie den Ehebruch, den ein Mann mit einer schon verheirateten Frau begeht, relativ knapp abhandeln und für die auf frischer Tat Ertappten nur

---

[24] So BURNSIDE, Signs (wie Anm. 18), 134, unter Einbeziehung von Lev 19,29.

[25] Vgl. Hos 1,2; 2,7; 3,3; 4,12; 5,3; 9,1.

[26] Vgl. Hos 1,2-3; 2,4-14.21-22; 3,1-4.

[27] Schon Hosea hatte den Konnex zwischen der religiösen Untreue Israels und dem sexuellen Fehlverhalten von Frauen und Männern in Israel hergestellt (vgl. Hos 4,12-14).

[28] LOCHER, Ehre (wie Anm. 18), 237, spricht hier zutreffend von der Verknüpfung von individueller und nationaler Ehre.

die gewöhnliche Todesstrafe vorsehen, welche das Eindringen eines fremden Mannes in einen Familienbetrieb und die Geburt eines illegitimen Erben in jedem Fall verhindern soll (V. 22), behandeln die Gesetzgeber den Ehebruch mit einer verlobten, d.h. durch Ehevertrag einem Mann erst versprochenen jungen Frau, in aller Ausführlichkeit (V. 23–27) und sehen für den Fall, dass von einer Mitschuld der Frau ausgegangen werden muss,[29] die öffentliche Steinigung beider am Stadttor vor (V. 24), was eine besonders degradierende und exkludierende Form der Todesstrafe darstellt.[30] Nur dann, wenn davon ausgegangen werden muss, dass die junge Frau in den illegalen Sexualverkehr nicht eingewilligt hat, sondern Opfer einer Vergewaltigung wurde, wird allein der Ehebrecher gesteinigt (V. 25), während sie straffrei bleibt (V. 26–27). Der Einbruch eines fremden Mannes in eine gerade erst entstehende Paarbeziehung bzw. die mögliche Treulosigkeit einer jungen Frau gegen ihren Verlobten waren für die deuteronomischen Gesetzgeber ganz besonders verwerflich und mussten deswegen öffentlich scharf gebrandmarkt werden.

Aber auch dem sexuellen Verhalten älterer Eheleute legen die deuteronomischen Gesetzgeber strengere Regeln auf. Gerade weil eine Scheidung zumindest für einen begüterten Ehemann relativ einfach zu bewerkstelligen war, verbieten die Gesetzgeber ihm, seine geschiedene Frau nach deren zweiter Ehe erneut zu heiraten (Dtn 24,1–4). Die neue intime sexuelle Vertrauensbeziehung hat seine ehemalige Frau für ihn tabuisiert (V. 4);[31] diese ist ihm gegenüber ohne jede Verpflichtungen und darf sich frei neu orientieren. Die rasche Abfolge von Heiraten und Scheidungen und erneuten Heiraten darf nicht zu einer treulosen Promiskuität unter dem Deckmantel des Eherechts missbraucht werden. Eine solche wäre für die Gesetzgeber ein Gräuel für JHWH, die das ganze Land in Schuld bringt (V. 4). Hier wird somit auch einmal dem sexuellen Begehren des Mannes eine harte Schranke aufgerichtet. Erneut wird deutlich, wie eine Nationalisierung und religiöse Aufladung des Sexualrechts die Ansprüche an ein dem Partner angemessenes Sexualverhalten in die Höhe treibt.

---

[29] Sie wird darin gesehen, dass die Frau sich nicht gegen den Geschlechtsverkehr in der Stadt, wo man sie hätte hören können, durch Hilfeschreie gewehrt hat. Die Misshandlung der Frau (ענה *ʿnh* pi.), die dem Mann in Dtn 22,24 zur Last gelegt wird, kann in diesem Fall nicht die körperliche Vergewaltigung meinen, sondern die soziale Entehrung, weil sie einem anderen Mann versprochen war.

[30] Auf diese Differenz hat vor allem Tikva FRYMER-KENSKY, Law and Philosophy. The Case of Sex and the Bible, in: Semeia 45, 1989, 89–102, 93, aufmerksam gemacht.

[31] Zur Forschungsgeschichte dieses schwer zu interpretierenden Gesetzes siehe Eckart OTTO: Deuteronomium 12–34. Zweiter Teilband: 23,16–34,12, HThK.AT, Freiburg/Basel/Wien, 2017, 1801–1806. Sein Vorschlag, הֻטַּמָּאָה *huṭṭammāʾā* in Dtn 24,4 deklarativ im Sinne von »nachdem sie für unrein erklärt worden ist« auf die Scheidungserklärung des ersten Ehemannes zu beziehen, hat die Schwierigkeit, dass er nicht erklärt, warum erst die zweite durchlebte Ehe die Frau seinen sexuellen Wünschen entzieht.

3. SEXUALITÄT ALS STÖRFAKTOR FÜR DIE INNERFAMILIÄREN BEZIEHUNGEN

Die Ambivalenz von Eros und Sexualität zeigt sich innerfamiliär noch drastischer als bei den sozialen Beziehungen in der Gesellschaft. Auf der einen Seite entsteht die Familie erst durch Eros und Sexualität, auf der anderen Seite kann sie durch beide schwer beschädigt oder gar zerstört werden. Gerade in einer Gesellschaft, in der - wie wir aus archäologischen Funden aus dem alten Israel abschätzen können - Kernfamilien, oft durch vereinzelte Verwandte erweitert, in den Stadthäusern von 30-70 m^2 zu 5-7 Personen auf engsten Raum nebeneinander übernachten mussten, und selbst die größeren Häuser von 120-130 m^2 auf dem Land den Großfamilien, die aus ca. 15 Personen und meist aus mehreren verheirateten Paaren bestanden, nur wenige Rückzugsmöglichkeiten boten,[32] ist es nötig, die möglichen erotischen Beziehungen und sexuellen Kontakte klar auf die dazu berechtigten Personen zu beschränken. Die Sexualität ist, wie es E. Gerstenberger formuliert, »- auch und gerade im engsten Familienkreis - eine bedrohliche, unberechenbare Macht..., die es zu kontrollieren gilt«.[33] Warum Letzteres so wichtig ist, machen Einsichten der modernen Familiensoziologie verständlich. Nach R. Nave-Herz ist die Familie in ihrer »biologisch-sozialen Doppelnatur«, aus der sich ihre grundlegende Reproduktions- und Sozialisationsfunktion ergibt, u.a. notwendig durch eine Generationsdifferenz und »durch eine bestimmte Rollenstruktur (Mutter/Vater/Tochter/Sohn/Enkel/Schwester usw.)« gekennzeichnet.[34] Diese für den Bestand der Familie konstitutiven Elemente würden nun aber völlig durcheinandergebracht, wenn etwa durch Sexualverkehr des Sohnes mit seiner Mutter jener in die Vaterrolle hineinrückte oder durch Sexualverkehr des Vaters mit seiner Tochter diese in die Mutterrolle erhoben würde. Schwere emotionale Konflikte und tiefe seelische Verletzungen wären die Folge. Es ist deswegen kein Zufall, dass mit der fast weltweiten Verbreitung der Familie auch die Inzestvermeidung ein universales menschliches Kulturgut darstellt.[35]

Eine Besonderheit Israels besteht darin, dass die priesterlichen Gesetzgeber - wohl in der 1. Hälfte des 5. Jhs. v.Chr. - eine lange Reihe von regelrechten Inzestverboten im Namen Gottes veröffentlichten (Lev 18,6-16). Verboten wird hier der sexuelle Verkehr mit der leiblichen Mutter, der Stiefmutter, der Voll- und Halbschwester, der Enkelin, den Tanten mütterlicher- und väterlicherseits, der Frau des Onkels sowie der Schwiegertochter und Schwägerin, d.h. den

---

[32] Vgl. dazu Rainer ALBERTZ/Rüdiger SCHMITT: Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant, Winona Lake, IN 2012, 26-41.

[33] Siehe Erhard GERSTENBERGER: Das 3. Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993, 228-229.

[34] Siehe Rosemarie NAVE-HERZ, Familiensoziologie, in: Günter ENDRUWEIT/Gisela TROMMSDORFF (Hrsg.), Wörterbuch der Soziologie, UTB 2232, Stuttgart 2002, 148-152, 149.

[35] Vgl. Christoph ANWEILER: Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen, Darmstadt 2007, 252-255.

weiblichen Mitgliedern der Kern- und Großfamilie plus einigen weiblichen Verwandten (wie etwa der Schwester der Mutter), die in Ausnahmefällen bei ihr wohnen konnten. Auffällig ist nur das Fehlen der Tochter, die nach unseren Erfahrungen eigentlich besonderen Schutzes bedurft hätte. Sie ist entweder unter den in V. 6 angesprochenen unmittelbar Blutsverwandten (»alles Fleisch seines Fleisches«) mit gemeint,[36] oder war vielleicht zu diesen Zeiten noch durch den Brautpreis, dessen der Vater bei einem sexuellen Übergriff auf sie verlustig ging, genügend geschützt. Als besonders bedroht sahen die Gesetzgeber offenbar die Mutter oder die oft jüngere Stiefmutter durch den herangewachsenen Sohn und die Schwiegertochter durch den alternden Vater an.[37] Auffällig ist, dass die Gesetzgeber zur Begründung der Inzestverbote bei leiblichen Verwandten auf die sozialen Rollen verweisen, welche die Frauen innehaben (»deine Mutter/Schwester ist sie« V. 7.11) bzw. deren Männer spielen (»dein Onkel ist er« V. 14; »Frau deines Sohnes ist sie« V. 15), die auch in der Soziologie als so wichtig erachtet werden. Der Hinweis soll die familiäre Solidarität und Verantwortung stärken. Bei entfernteren Verwandten, etwa Tanten, wird das Verwandtschaftsverhältnis (»Fleisch«) zu näher Verwandten (Vater, Mutter) hervorgehoben (V. 12.13). Bei den nicht leiblich verwandten Familienmitgliedern machen die Gesetzgeber darauf aufmerksam, dass mit dem »Aufdecken der Blöße« der Stiefmutter, Enkelin oder Schwägerin auch »Blöße«, d.h. der Intimbereich der zugehörigen leiblichen Verwandten verletzt wird (18,8.10.16; vgl. 20,11.20).

Das besondere Anliegen der priesterlichen Gesetzgeber wird nun darin erkennbar, dass sie den keineswegs außergewöhnlichen Inzestverboten eine kultische Qualität zuschreiben. Mit ihrer Übertretung würden sich nicht nur die Täter selbst kultisch verunreinigen (Lev 18,24[2×].30), sondern auch - bei entsprechender Häufung - das ganze Land unrein machen (V. 27.28; vgl. 25), so dass dieses die Israeliten ausspeien könnte wie schon seine Vorbewohner zuvor (V. 24.25.28). D.h. die Kategorie der kultischen Unreinheit, die traditionell nur ganz bestimmten Formen sexueller Unzucht verbunden war, wie dem Beischlaf mit einer Menstruierenden (V. 20) oder der Begattung durch ein Tier (V. 23), wird auf alle Arten inzestuösen Sexualverhaltens ausgedehnt, um dieses damit zusätzlich auch noch religiös zu tabuisieren.[38]

Das Mittel der religiösen Tabuisierung illegitimen Geschlechtsverkehrs durchzieht dann auch die übrige priesterliche Sexual- und Heiratsgesetz-

---

[36] So etwa Susan RATTRAY, Marriage Rules, Kinship Terms, and Family Structure in the Bible, in: Seminar Papers 26, 1987, 537-544, 542.

[37] Vgl. die verdoppelte Verbotsformulierung für die Mutter und die Schwiegertochter in Lev 18,7.15; und die Aufnahme des Verkehrs mit der Stiefmutter und der Schwiegertochter unter die todeswürdigen Verbrechen in Lev 20,11.12.

[38] Im wohl später anzusetzenden priesterlichen Eifersuchtsritual Num 5,11-31 ist die Formulierung »sich verunreinigen« (טמא *ṭmʾ* ni.) zur gängigen Bezeichnung des illegitimen Sexualverkehr der Ehefrau geworden (vgl. V. 13.14(2×).20.27.28.29). Doch immerhin schaffen die Priester damit gegenüber dem harten Gesetz Dtn 22,22 ein kultisches Mittel, mit dem die Frau ihre mögliche Unschuld beweisen kann.

gebung: Am besonderen Fall der Verführung einer verlobten, aber noch nicht freigekauften Schuldsklavin (Lev 19,20-22) machten die Gesetzgeber klar, dass selbst dann, wenn ein solcher Einbruch in eine inchoative Ehe nach Dtn 22,23-27 nicht gerichtlich zu ahnden war, weil der Sklavin die nötige Rechtsfähigkeit fehlte, er doch eine Sünde gegenüber Gott darstellte, die von dem Verführer mit einem Schuldopfer gesühnt werden müsste.[39] Wenn die priesterlichen Gesetzgeber das generelle Verbot, die eigene Tochter zur Hurerei anzuhalten (Lev 19,29), was in bitterer Not vielleicht von manchen armen Familien als letzter Rettungsanker angesehen wurde, mit den Worten formulierten: »Du sollst deine Tochter nicht entweihen!« (חלל *ḥll* pi.),[40] dann schrieben sie der weiblichen Keuschheit eine quasi sakrale Qualität zu, die durch gewerblichen Sex zerstört würde. In gleicher Weise wird davor gewarnt, dass sich die Tochter eines Priesters durch häufig wechselnden Geschlechtsverkehr so sehr entweihen könnte (חלל *ḥll* ni.), dass sie auch den geweihten Status ihres Vaters in Mitleidenschaft ziehen würde (21,9). Eine solche Bedrohung der kultischen Ordnung war nicht hinnehmbar; die Tochter müsse in einen schlimmen Feuertod sichtbar ausgemerzt werden wie der Mann, der zugleich eine Frau und deren Mutter heiratet (20,14). Auf den geweihten Status der Priester nehmen auch die Heiratsgesetze für sie Bezug. Der gewöhnliche Priester darf keine Hure, Entehrte[41] oder Geschiedene heiraten, »da er heilig für seinen Gott ist« (21,7). Der Hohe Priester darf darüber hinaus keine Witwe heiraten, sondern nur »eine Jungfrau aus seiner Sippe, damit er seine Nachkommen in seiner Sippe nicht entweihe« (חלל *ḥll* pi.) (V. 14-15). Alles andere als die quasi sakrale Keuschheit einer Jungfrau aus seiner weiteren Verwandtschaft würde die geforderte Heiligkeit des Hohen Priesters beeinträchtigen. Mit der sakralen Überhöhung der weiblichen Keuschheit und der religiösen Tabuisierung illegitimer Sexualkontakte möchten die Schöpfer der Heiligkeitsgesetzes dazu beitragen, dass sich die judäische Gesellschaft ein Stück weit an die Heiligkeit ihres Gottes annähert. Dieser göttlichen Heiligkeit kann nach ihrer Ansicht nur eine strengstens regulierte Sexualität entsprechen.

---

[39] Vgl. Jacob Milgrom: Leviticus 17-22. A New Translation and Commentary, AB 3A, New York u.a. 2000, 1674-1675.

[40] Zur Deutung dieser Stelle vgl. auch Grunert/Klob, Virgo intacta (in diesem Band) [die Hrsg.].

[41] Da die in Lev 21,7.14 eng bei der Hure (זֹנָה *zōnā*) stehende »Entehrte, Entweihte« (חֲלָלָה *ḥālālā*) - in V. 14 sogar ohne Kopula - bei den Priestern und dem Hohen Priester genauso ausgeschlossen ist, kann der Begriff kaum, wie Wenham, Girl (wie Anm. 18), 336-337, behauptet, »a woman who has been defiled« bedeuten, da dann unverständlich wäre, warum beim Hohen Priester der jungfräuliche Status der Heiratskandidatin so stark hervorgekehrt wird. Es muss sich vielmehr um eine Frau, deren mehrfache und vielleicht auch wechselnde Sexualkontakte bekannt sind, handeln.

4. Ein kleiner rechtlicher Schutzraum für die bedrohte Erotik und Sexualität

Obwohl für die Gesetzgeber der Torah die Eindämmung der die gesellschaftlichen und familiären Beziehungen störenden oder sogar zerstörenden Kräfte von Eros und Sexualität stark im Vordergrund stehen, versuchen sie ihnen an einigen Stellen ein rechtliche Schutzraum zu gewähren. Das ist um so erstaunlicher, weil Eros und Sexualität unter normalen Umständen stark genug sind, um sich in den menschlichen Beziehungen alleine genügend Raum zu verschaffen. Es sind darum rechtliche Regelungen zum Schutz von Personen minderen Rechts oder Regulierungen für die Ausnahmesituation des Krieges, mit denen die Gesetzgeber den Betroffenen ausdrücklich ein Recht auf Eros und Sexualität einräumen.

Als die Gesetzgeber des Bundesbuches daran gingen, die sich in der sozialen Krise des 8. Jhs. v.Chr. ausweitende Schuldsklaverei auf maximal sechs Jahre zu begrenzen (Ex 21,2-6),[42] dachten sie darüber nach, unter welchen Umständen möglicherweise ein Schuldsklave auf seine Entlassung verzichten könnte. Dies sahen sie höchsten dann als gegeben an, wenn sein Herr ihm eine Frau gegeben und ihm so ermöglicht habe, mit ihr eine Familie zu gründen (V. 4). Denn weil Frau und Kinder weiter im Besitz seines Herrn blieben, wäre der Schuldsklave gezwungen, sich bei seiner Entlassung von seiner Familie zu trennen. Sofern der Schuldsklave ausdrücklich erklärt, dass er seine Frau und Kinder sowie seinen Herrn, der ihm die Familiengründung ermöglichte, so sehr liebt, dass er nicht freigelassen werden will (V. 5), waren die Gesetzgeber bereit, eine rituell und religiös abgestützte Zeremonie zuzulassen, durch welche die begrenzte Schuldsklaverei ausnahmsweise in eine Dauersklaverei umgewandelt werden konnte (V. 6). Sie waren bereit, ihr wichtiges soziales Reformprojekt einzuschränken, um im Einzelfall die eheliche Liebesbeziehung des Sklaven nicht zu beschädigen.

Der Verkauf von Töchtern in die Schuldsklaverei (Ex 21,7-11) war ein Kreditgeschäft auf den Brautpreis, bei dem der Kreditgeber dem verarmten Vater schon vorab die Summe zahlte, die er später beim Heranwachsen des Mädchens als Brautpreis zu entrichten hätte.[43] Da es um eheähnliche Verhältnisse ging, war normalerweise keine Entlassung der Schuldsklavin vorgesehen. Dennoch bemühten sich die Gesetzgeber des Bundesbuches die Stellung der jungen Frau im Hause ihres Herrn soweit zu stärken, dass sie nicht als Familienhure missbraucht wurde (V. 9 gegen Am 2,7). Darum sahen sie für den Fall, dass der Kreditgeber kein Gefallen mehr an ihr fand, ein Rückkaufrecht vor und verboten ausdrücklich den Verkauf an eine fremde Sippe mit der Begründung: »weil

[42] Vgl. ausführlicher bei ALBERTZ, Exodus II (wie Anm. 1), 86-88.
[43] Vgl. dazu ALBERTZ, Exodus II (wie Anm. 1), 88-89.

er treulos an ihr gehandelt hat« (Ex 21,8).[44] Das Nicht-Einhalten des Eheversprechens gegenüber der jungen Sklavin wurde von den Gesetzgebern als Vertrauensbruch angesehen, für das der Kreditgeber mit einer Einschränkung seiner Besitzrechte büßen musste. Sofern der Kreditgeber die Schuldsklavin zwar heiratete, sich aber bald noch eine andere Frau hinzu nahm, bestimmten die Gesetzgeber, dass er ihren Anteil an »Festspeisen, Kleidung und an Beischlaf nicht kürzen dürfe« (V. 10). Die Bedeutung des letztgenannten hebräischen Wortes עֹנָה *ʿōnā* ist zwar etymologisch nicht gesichert, doch zielen die Versionen in die besagte Richtung.[45] Wenn damit das Richtige getroffen ist, dann wird der eher ungeliebten Schuldsklavin ausdrücklich ein Recht auf sexuellen Verkehr zugesprochen. Andernfalls muss sie nach dem Willen der Gesetzgeber unentgeltlich in die Freiheit entlassen werden (V. 11).

Billigten schon die Verfasser des Bundesbuches den hebräischen Schuldsklavinnen ein Recht auf Sexualität zu, so gingen die Gesetzgeber des Deuteronomiums sogar so weit, weiblichen Kriegsgefangenen aus anderen Völkern einen rechtlichen Weg in eine geordnete Ehe zu bahnen (Dtn 21,10–14). Wie leider bis heute waren auch in den antiken Kriegen die Frauen des Feindes häufig sexuelles Freiwild; sie wurden von den siegreichen Soldaten erbeutet und vergewaltigt (Ri 5,30). Obgleich die deuteronomischen Gesetzgeber Mischehen mit Ausländerinnen eher kritisch bis ablehnend gegenüberstanden, waren sie gewillt ein solches schändliches sexuelles Treiben in Israel so weit wie möglich zu unterbinden. Darum gestanden sie einem judäischen Mann, der sich in eine hübsche Kriegsgefangene verliebt hatte, ausdrücklich zu, diese zu heiraten (Dtn 21,11). Doch legten sie ihm erst einmal eine einmonatige Periode der Enthaltsamkeit auf, in der die junge Frau sich in seinem Hause vom Schmutz der Kriegswirren reinigen und gebührend von ihrer Vergangenheit, etwa von ihren im Krieg umgekommenen Eltern, Abschied nehmen konnte (V. 12–13a).[46] Erst dann durfte er Sexualverkehr mit ihr aufnehmen und so die Ehe zwischen ihnen besiegeln (V. 13b). E. Otto geht vielleicht ein bisschen zu weit, wenn er diese Bestimmungen als »a moral revolution on the long road towards equal

---

[44] Das Verb בגד *bgd* »treulos handeln«, das nur hier im Pentateuch vorkommt, wird zwar bei Hosea (5,7; 6,7) und Jeremia (3,8.11.20; 5,11) für die religiöse Untreue Israels gegenüber JHWH verwendet, scheint aber hier im Bundesbuch noch ohne religiösen Nebensinn gebraucht zu sein. Eine Parallelisierung beider Sinnebenen ist erst in Mal 2,14–16 belegt.

[45] Vgl. die LXX ὁ····· *homilía* »Gemeinschaft, Umgang, sinnlicher Verkehr«, die Vulgata *pretium pudicitiae* »Preis der Keuschheit« und William C. PROPP: Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 2A, New York/London u.a. 2006, 202–203. Auch der Talmud betont das Recht der Ehefrau auf sexuelle Befriedigung, vgl. Mischna Ketubot 5,6 u.ö.

[46] Dass die lange Zeitdauer auch dazu dienen sollte zu überprüfen, ob die junge Frau ihre Regel bekam oder schwanger war, wie Ulrike BECHMANN, Die kriegsgefangene Frau (Dtn 21,10–14), in: BiKi 60, 2005, 200–204, 202, vermutet, ist damit nicht ausgeschlossen.

dignity and rights of men and women« bezeichnet,[47] da die Frau um ihr Einverständnis zur Ehe nicht gefragt wird. Aber es ist doch deutlich ein Bemühen der Gesetzgeber zu erkennen, die Würde der jungen Ausländerin in ihrer elenden Zwangslage soweit aufzubauen, dass die erotischen Beziehungen zwischen ihrem judäischen Ehemann und ihr zur Erfüllung kommen konnten. Für den Fall dass dies nicht gelingen sollte, sondern der Ehemann über die Zeit sein Gefallen an ihr verlor, ordneten die Gesetzgeber die völlige Freilassung der Frau an. Der Ehemann darf sie weder als Sklavin verkaufen noch sie irgendwie sonst ihrer Freiheit berauben, »dafür dass er ihr Gewalt (ענה *ʿnh* pi.) angetan hat« (V. 14).[48] Die Gewalt gegenüber der Frau besteht hier darin, dass der Judäer ihre Zwangslage als erbeutete Gefangene ausgenutzt hat. Darum sollte die ehemals kriegsgefangene Ausländerin aufgrund ihrer geschiedenen Zwangsehe immerhin ihre persönlichen Freiheitsrechte erhalten.

Waren die deuteronomischen Gesetzgeber schon darum bemüht, das Kriegsrecht soweit zu zivilisieren, dass erotische Beziehungen zwischen Siegern und Besiegten eine Chance auf eine dauerhafte Verwirklichung erhielten, so räumten sie auch gegenüber ihrer eigenen Bevölkerung ein Recht auf Sexualität am deutlichsten ausgerechnet in ihren Kriegsgesetzen ein. Einem Mann, der sich gerade mit einer Frau verlobt, aber noch nicht die Heirat sexuell vollzogen hat, soll bei der Mobilmachung erlaubt werden, nachhause zurückzukehren (Dtn 20,7), damit sich an ihm nicht der tragische Fluch ereignet (28,30), dass er in der Schlacht fällt und ein anderer Mann die Frau heiratet, die er geliebt hat. Ebenso soll ein Jungvermählter für ein Jahr von allem Kriegsdienst und staatlichem Frondienst[49] befreit werden, damit er seine junge Ehefrau – wie es im masoretischen Text heißt – »erfreuen« (שׂמח *śmḥ* pi.) kann (24,5). Auch ein Verständnis »sich mit« oder »an ihr freuen« (שׂמח *śmḥ* q.) ist möglich.[50] Eros und Sexualität werden hier als ein selbstverständlicher Teil der Lebensfreude angesehen, auf den jeder Mann und jede Frau ein Anrecht haben. Nach Meinung der Gesetzgeber ist es für ein geordnetes Gemeinwesen wichtig, dass auch in besonderen Ausnahmesituationen, wo ein Krieg das Leben eines Mannes auslöschen oder ein gefährlicher Einsatz z.B. im Steinbruch seinen Körper verstümmeln könnte, die Verlobten und Jungvermählten die Chance erhalten, den Anfang ihres Liebeslebens in aller Fröhlichkeit auch sexuell auszukosten. Da Eros und Sexualität nach Auffassung der Gesetzgeber zum gelingenden,

---

[47] Siehe OTTO, Weights (wie Anm. 15), 145.

[48] Die Gewaltanwendung kann kaum darin bestehen, dass der Israelit die Erwartungen der Kriegsgefangenen auf eine Heirat enttäuscht habe, wie FRYMER-KENSKY, Law (wie Anm. 28), 100 Anm. 9, erwägt, da die syntaktische Einleitung des Verses Dtn 21,14 mit והיה אם *whyh ʾm* auf einen gewissen Zeitraum zwischen Heirat und Scheidung hinweist (vgl. 24,1).

[49] So vor allem OTTO, Deuteronomium III/2 (wie Anm. 29), 1806.

[50] So das Targum Pseudo-Jonathan, die Syrische Bibel und die Vulgata.

d.h. von Gott gesegneten Leben dazugehört,[51] scheuen sie sich nicht - für uns in der Moderne fast unvorstellbar -, das Verfügungsrecht des Staates über die jungen Männer auf Freiersfüßen ganz erheblich einzuschränken.

5. ABSCHLIESSENDEN BEMERKUNGEN

Wie in den Gesetzen zu Ausnahmesituationen erkennbar, billigten die Gesetzgeber hinter der mosaischen Torah besonders den jungen Menschen durchaus ein Recht auf Eros und Sexualität zu. Dennoch suchten sie vor allem die vor- und außereheliche Sexualität, die sie als schwere Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung ansahen, möglichst weit einzudämmen und so schnell wie möglich durch die vertraglich geregelte Institution der Ehe zu kanalisieren. Das mag in einer Zeit, die sich rühmt, Eros und Sexualität von allen Begrenzungen und Kriminalisierungen befreit zu haben, als altbacken und völlig überholt erscheinen. Doch bleibt die Frage, wie die auf Exklusivität drängende erotische und sexuelle Intimbeziehung zwischen zwei Menschen soweit geschützt werden muss, dass sie zur Erfüllung kommen kann und nicht von außen beschädigt oder von innen missbraucht wird, auch uns heute aufgegeben. Der Weg der religiösen und kultischen Aufladung des sexuellen Verhaltens, den die Gesetzgeber zu dessen Zügelung je länger je mehr beschritten, hat sich meiner Meinung nach, insbesondere wenn man seine christliche Fortsetzung mit bedenkt, als problematisch erwiesen.[52] Die eheliche Treue an der Treue zu Gott zu messen und die sexuelle Keuschheit an der Heiligkeit der Priester zu orientieren, stellt eine Überforderung dar, zumal solche religiösen Idealisierungen meist zu Lasten der Frau gehen. Weiterführender scheint mir der Ansatz der alttestamentlichen Gesetzgeber zu sein, im komplexen Beziehungsgeflecht von Eros und Sexualität an das Verantwortungsgefühl der Beteiligten zu appellieren (Ex 22,15-16; Lev 19,7.8.11.15 u.ö.) und die Würde des schwächeren Partners zu stärken (Ex 21,7-11; Dtn 21,10-14), damit bei allem erotischen Überschwang die Frauen vor der Ausbeutung ihrer Sexualität durch die Männer geschützt werden.

---

[51] Vgl. auch FISCHER, Zur sexuellen Aktivität erschaffen (in diesem Band) [die Hrsg.].

[52] In der christlich katholischen Tradition führt etwa die Sakralisierung der Ehe in Analogie zur Liebesbeziehung Christi zur Kirche (Eph 5,25-33) zu einem derart starren Postulat ihrer Unkündbarkeit, dass Ehescheidung und Wiederverheiratung zu Sünden werden, die kirchlich nicht mehr vergeben werden können.